

LEGITIMASI HEGEMONI HUKUM ADAT DALAM KARYA SASTRA BERLATAR KULTURAL BALI

I Kadek Adhi Dwipayana¹, Ida Bagus Gede Bawa Adnyana²

^{1,2} Fakultas Pendidikan Bahasa dan Seni, IKIP PGRI Bali

adhidwipa88@gmail.com

tugu.bawa@gmail.com

Abstract

This article talks about the legitimacy of Balinese customary law and the reinterpretation of the authors of Balinese customary law in cultural literary works. Theoretically, this research has an urgency in the development of science, especially the knowledge of literary discourse, while practically providing understanding to the public about Balinese customary law and how to address the cultural problems of the people in Bali. This study used a descriptive qualitative research design that moved from a functional approach to Balinese cultural literary works. The primary data sources of this research are a collection of "Bunga Jepun" short stories by Fajar Arcana, "Mandi Api" by Aryantha Soethama, Novel "Tarian Bumi" by Oka Rusmini, and "Incest" by Wayan Artika. The research data were collected by the library study method and then analyzed based on a qualitative descriptive approach. The results of the study indicate that the legality of Balinese customary law is questioned in cultural literary works on marital customary law, inheritance law, neglect law, and . the law of malik sumpah.

Keywords: Legitimacy Hegemony, Balinese Customary Law, Bali Cultural Literature

PENDAHULAN

Permasalahan lokalitas tentang adat atau tradisi seolah-olah memiliki daya tarik tersendiri bagi para pengarang etnik Bali sehingga tidak pernah tuntas untuk dibicarakan dan dikritisi dalam karya sastra (Putra, 2008). Permasalahan tentang lokalitas Bali yang kerap diperbincangkan para pengarang dalam karya sastra adalah tentang hukum adat Bali. Hukum adat memiliki pemahaman tentang aturan atau tata cara berkehidupan masyarakat Hindu Bali, seperti menjalankan etika *krama desa*, *ayah-ayahan*, pelaksanaan sistem perkawinan, pewarisan, sanksi, ritual/ upacara dan lain-lain (Windia, 2016). Dalam praktiknya hukum adat Bali masih menyisakan banyak celah sehingga menimbulkan persepsi ketidakadilan bagi sebagian kalangan. Sebut saja hukum adat Bali tentang sistem perkawinan antarkasta, sistem pewarisan, dan sanksi sosial *kesepekan* masih menyisakan banyak perdebatan yang belum tuntas.

Hukum adat Bali ini dituangkan dalam bentuk *bisama* maupun dalam bentuk *awig-awig desa pakraman*, warga yang melanggar aturan akan dikenai sanksi sosial, moral, atau ritual/magis, yang disesuaikan *sima* atau *loka dresta* dengan tujuan untuk mengembalikan keseimbangan magis dan batin wilayah desa adat (*restitutio in integerum*) (Windia, 2016). Itu artinya secara esensial hukum adat Bali bersifat otoritatif yang berfungsi sebagai kontrol dan rekayasa sosial, ketetapanannya adalah mutlak dan perintah bagi anggota *desa adat*, sehingga dalam praktiknya hukum adat harus ditaati dan dilaksanakan.

Problematisa hukum adat muncul disebabkan oleh perbedaan persepsi dan interpretasi dalam memahami ketetapan hukum adat dalam dinamika kultural di Bali. Unsur-unsur subjektivitas seperti sentimenisme dan egosentrisme tidak bisa dipungkiri terkadang terkontaminasi ke dalam ketentuan hukum adat sehingga melahirkan *chaos* bagi masyarakat adat. Sadnyini (2016)

menyatakan bahwa dalam konteks hukum adat Bali, sangat sulit untuk menciptakan persepsi keadilan di tengah-tengah masyarakat, ketidakpuasan pasti akan selalu muncul. Terlebih lagi dominasi feodal dalam hukum adat Bali akan menimbulkan ketidakpuasan persepsi publik, sehingga kepercayaan terhadap hukum adat menjadi berkurang. Fenomena inilah yang mendapatkan perhatian serius dari pengarang-pengarang etnik Bali dalam karya sastranya, seperti "*Bunga Jepun*" karya Putu Fajar Arcana, "*Mandi Api*" karya Gde Aryantha Soethama, "*Tarian Bumi*" karya Oka Rusmini, dan "*Insect*" karya I Wayan Artika.

Melalui karya sastra pengarang mencoba menyuarakan pandangan dunia suatu kelompok sosial, *trans-individual subject* (Goldman dalam Yasa, 2014). Para pengarang Bali menyikapi dan membedah fenomena hukum adat dengan cara pandang dan pemikiran kritisnya melalui media karya sastra. Mereka menggambarkan secara detail egosentrisme, otoritatifisme, bahkan sentimenisme terefleksikan di dalam hukum adat Bali yang telah melahirkan konflik interpersonal. Tidak bisa dipungkiri bahwa hegemoni adat telah menciptakan dua kubu masyarakat, pro dan kontra tradisi sehingga menimbulkan pertentangan persepsi publik antara bertahan atau berpaling pada tradisi Bali (Dwipayana dan Artajaya, 2018). Secara kritis para pengarang menyinggung permasalahan geneologis seperti hukum pewarisan adat di Bali, hukum *kesepekan* (pengucilan), dan hukum perkawinan antarkasta.

METODE

Artikel ini menggunakan karya sastra kultural sebagai bahan kajian yang bersumber pada kumpulan cerpen *Bunga Jepun* karya Putu Fajar Arcana, *Mandi Api* karya Aryantha Soethama, serta novel *Tarian Bumi* karya Oka Rusmini, dan *Incest* karya I Wayan Artika. Data dikumpulkan melalui metode studi kepustakaan dengan menggunakan teknik baca dan catat. Langkah-langkah operasional

teknik ini, yaitu (1) melakukan pembacaan karya sastra (*Bunga Jepun*, *Mandi Api*, *Tarian Bumi*, dan *Incest*) secara menyeluruh untuk mengidentifikasi masalah, (2) melakukan pembacaan secara cermat dan menginterpretasikan legitimasi hukum adat Bali dan reinterpretasi pengarang terhadap hukum adat Bali dalam karya sastra kultural. Data artikel ini dianalisis menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan menggunakan beberapa langkah operasional, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan. Ketiga tahapan tersebut saling berinteraksi dan memiliki koneksi, berawal dari pengumpulan data dan berakhir pada penarikan simpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara umum hukum adat Bali yang dikupas dalam kumpulan cerpen *Bunga Jepun*, *Mandi Api*, *Tarian Bumi*, dan *Incest* meliputi, hukum perkawinan antarkasta, hukum pewarisan adat Bali, hukum *kesepekan* (pengucilan), dan hukum ritual malik sumpah.

Hukum Perkawinan Adat Bali dalam Karya Sastra Kultural

Secara geneologis masyarakat di Bali masih memegang teguh warisan yang bersifat feodal dengan mengklasifikasikan diri mereka dalam sistem wangsa (*Bharmana*, *Kesatria*, *Wesya*, dan *Sudra*) sebagai wujud kesetiaan menjaga tradisi maupun ketidakberdayaan melawan hegemoni tradisi. Pengaruh sistem stratifikasi sosial melahirkan beberapa jenis perkawinan adat di Bali, seperti perkawinan *menek wangsa* dan perkawinan *nyerod*. Selain dua jenis perkawinan di atas, juga ada jenis perkawinan *nyentana*. Jenis perkawinan *nyentana* biasanya dilakukan bila suatu keluarga tidak memiliki keturunan laki-laki.

Perkawinan Menek Wangsa (Naik Kasta)

Adat masyarakat Bali dengan sistem kekerabatan patrilinealnya memberikan ruang bagi perempuan *jaba wangsa* naik derajat bila melakukan perkawinan dengan laki-laki Tri

Wangsa. Perempuan *jaba* yang *menek wangsa* akan mendapatkan penghormatan di mata masyarakat yang sederajat dengan panggilan *jero*. Hal yang kontradiktif dihadapi Luh Sekar meskipun sudah naik derajat dan mendapatkan gelar *Jero*. Di lingkungan keluarga *griya* Jero Kenanga masih mengalami ketertindasan secara sosial dan psikologis. Sesungguhnya gelar *Jero* dapat dimaknai sebagai identitas pemisah antara perempuan berdarah asli bangsawan dengan perempuan *jaba* yang mendapatkan gelar kebangsawanan dengan cara melakukan perkawinan *anuloma* (Dwipayana dan Artajaya, 2018). Berdasarkan *feminist legal theory*, perempuan dalam perkawinan *anuloma* bukanlah naik derajat. Bila dicermati dengan saksama ternyata naik derajat hanya di lingkungan keluarga asalnya sendiri. Artinya setelah menjadi *Jero*, keluarga perempuan berkewajiban memberikan bentuk-bentuk penghormatan, sedangkan di pihak keluarga suaminya tetap memperlakukan *Jero* sebagai perempuan *jaba wangsa* (Sadnyini, 2016).

Di dalam masyarakat Bali, berkembang sebuah fanatisme yang diciptakan oleh golongan bangsawan sendiri untuk melegalkan hegemoninya bahwa perempuan yang telah mengalami kenaikan derajat (*menek wangi*) dilarang memakan *surudan* (bekas sesajen) dan dilarang *muspa* (sembahyang) di *sanggah* keluarga terdahulu karena dapat menurunkan kembali derajatnya sebagai *jaba wangsa*. Aturan yang paling tidak logis harus diterima Jero Kenanga ketika dilarang memandikan dan *nyumbah* mayat ibunya. *Griya* beralih memandikan dan *nyumbah* mayat seorang *jaba wangsa* berarti telah menghapus nilai karat kebangsawanan Jero Kenanga yang telah diberikan oleh pihak keluarga *griya*.

“Aturan itu malah makin menjadi-jadi. Luh Sekar tidak boleh menyentuh mayat ibunya sendiri. Dia juga tidak boleh memandikan dan menyembah tubuh kaku itu. Sebagai keluarga *griya*, Luh Sekar duduk di tempat yang tinggi sehingga bisa menyaksikan jalannya upacara dengan lengkap. Telaga tahu hati ibu berdarah,

bernanah. Dan makin hari bau busuknya makin terasa. Telaga merasakan luka itu.”

Seperti kebanyakan wanita Bali, Jero Kenanga mengejawantahkan penerimaan takdir sebagai sesuatu yang kodrati dalam kehidupannya sebagai perempuan yang telah mengalami perubahan menjadi seorang istri dari laki-laki *Brahmana*. Mematuhi tradisi baginya adalah keharusan untuk menjaga kehormatan gelar *jero* yang telah disandang meskipun mengorbankan cerita kehidupan masa lalu beserta segala kecintaannya terhadap keluarga.

Hampir serupa dengan kejadian yang dialami Luh Sekar dalam *Tarian Bumi*, Kadek Sumerti dalam cerpen *Tembok Puri* karya Gde Aryantha Soethama juga mengalami permasalahan dilematis ketika memilih jalan perkawinan *menek wangsa*. Meskipun sudah menyandang gelar *jero* dan menjadi bagian dari keluarga seorang *kesatria* di *puri*, Sumerti merasa tertekan karena kebebasannya sebagai manusia dibatasi oleh aturan-aturan tradisi *puri* yang terkesan tendesius. Konflik batin seorang Sumerti memuncak ketika keluarganya berencana melaksanakan upacara *metatah* (potong gigi) untuk Sumerti dan adik-adiknya. Secara adat dan tradisi seorang anak perempuan harus melangsungkan upacara potong gigi di rumah asalnya, kendatipun Sumerti sudah menjadi warga *puri*. Syarat berat dan ekstrem pun diberikan keluarga *puri* apabila Sumerti ingin melangsungkan upacara *metatah* di rumah asalnya. Oleh sesepuh *puri* Sumerti tidak diperkenankan menggunakan balai bekas saudara-saudaranya pada saat upacara berlangsung, ia harus *metatah* di atas balai-balai khusus. Persyaratan ini melukai perasaan keluarga Sumerti, karena mereka merasa derajatnya direndahkan oleh pihak keluarga *puri*.

“Secara adat Kadek harus *metatah* di rumahnya, kendati ia sudah jadi warga *puri*. Orang tuanya yang akan menanggung seluruh biaya upacara. ‘Semestinya kau *metatah* sebelum kawin, tapi dulu Ayah tak punya cukup

uang. Mintalah restu puri karena kau harus pulang metatah,' minta ayah Kadek" (Tembok Puri: 4).

Aryantha Soethama menggambarkan suatu hal yang kontradiktif terjadi di dalam situasi *puri* memasuki era saat ini. Di satu sisi, puri digambarkan sudah mulai terbuka dengan perubahan era modern yang ditandai dengan penerimaan keluarga *puri* atas pernikahan Ngurah Parwata dan Sumerti, namun di sisi lain pihak puri masih menunjukkan fanatisme kebangsawannya dengan mengisyaratkan perlakuan yang berbeda harus diberikan kepada Sumerti saat pelaksanaan upacara *metatah*. Permasalahan geneologis perkastaan masih dipertentangkan dan menjadi penghambat hubungan keluarga Sumerti dengan *puri*. Hal ini menunjukkan bahwa embrio ideologi feodal masih berkembang di kalangan keluarga *puri* meskipun sudah memasuki era modern.

Perkawinan Nyerod (Turun Kasta)

Representasi perkawinan *nyerod* (turun kasta) dilakukan oleh tokoh perempuan Ida Ayu Telaga dalam novel *Tarian Bumi* karya Oka Rusmini. Ida Ayu Telaga dikisahkan memilih melangsungkan perkawinan dengan seorang laki-laki keturunan *jaba wangsa* bernama I Wayan Sasmita. Ida Ayu Telaga dianggap telah melanggar etika tradisi keluarga *griya* karena tidak melakukan perkawinan *pepadan* antarwangsa *Brahmana*. Telaga, tidak lagi dipanggil dengan sebutan Ida Ayu, menurut tradisi derajatnya kini telah setara dengan keluarga suaminya. Oka Rusmini mencoba menggugat 'kebenaran' yang dijustifikasi oleh tradisi ketika aturan yang mengerdikan kemanusiaan dan memarginalkan peranan seorang perempuan dalam konteks perkawinan adat Bali. Melalui tokoh Ida Ayu Telaga, Oka Rusmini mencoba membuka mata publik bahwa etika tradisi semacam rantai yang membelenggu hak-hak kemanusiaan seorang perempuan dalam menentukan pilihan hidup dalam konteks perkawinan.

"Telaga merasa orang-orang selalu lebih tahu daripada dirinya sendiri. Padahal, mereka sama sekali tidak tahu seperti apa perasaan Telaga ketika kawin dan hidup sebagai perempuan Sudra untuk yang pertama kalinya. Wayan hanya bisa membelikan kebaya dan kain yang kasar. Telaga benar-benar melatih dirinya untuk menanggalkan seluruh busana kebangsawannya. Semua untuk cinta. Untuk perhatian, untuk kasih sayang yang tidak pernah ia dapatkan dari laki-laki" (Tarian Bumi, 149).

Secara sosial, stratifikasi di Bali dijaga oleh tradisi yang sangat otoritatif, bahkan diperkuat juga legalitasnya oleh etika keluarga. Pelanggaran terhadap etika keluarga mengakibatkan si pelaku dikenai sanksi berdasarkan kesepakatan keluarga, baik berupa pelaksanaan ritual maupun dikeluarkan dari *wangsa* atau klan. Pelanggaran terhadap etika keluarga ini disebut dengan istilah *tulah* (tidak hormat) atau *durwaka* (durhaka) kepada leluhur sehingga wajib dikenai sanksi, baik sosial maupun psikologis (Wignjosoebroto, 2002). Oka Rusmini merepresentasikan legalitas penurunan derajat seorang Ida Ayu Telaga diperkuat dengan pelaksanaan ritual *pattiwangi* di *Pemerajan Griya*. *Pattiwangi* merupakan ritual penurunan derajat seorang perempuan yang telah melakukan perkawinan *nyerod* dengan laki-laki dari kalangan *jaba wangsa*. Ritual *pattiwangi* dilakukan dengan cara menginjak kepala Telaga oleh mertuanya sendiri sebagai simbol penurunan derajat. Menurut Artadi (dalam Sadnyini, 2014: 186) masyarakat Bali memiliki kebiasaan yang sudah terwarisi secara geneologis perihal tuduhan yang disematkan kepada pelaku *nyerod* yang dianggap telah menodai keharmonisan keluarga, sehingga perlu mengembalikan kestabilan melalui sebuah ritual upacara. Kebiasaan masyarakat Bali tersebut terlahir dari sebuah konsensus yang sangat sulit untuk dihilangkan karena alasan keyakinan terhadap nilai-nilai religious magis.

"Masih satu upacara yang harus dilakukannya agar benar-benar menjadi

perempuan *sudra*. *Patiwangi*. *Pati* berarti mati, *wangi* berarti keharuman. Kali ini Telaga harus membunuh nama *Ida Ayu* yang telah diberikan hidup padanya. Nama itu tidak boleh dipakai lagi. Tidak pantas. Hanya membawa kesialan lain” (*Tarian Bumi* : 172).

Mekanisme perkawinan *nyerod* (turun kasta) biasanya dilakukan dengan cara diam-diam atau disebut dengan istilah *ngerorod* (kawin lari) karena si pelaku perkawinan tidak mendapatkan persetujuan dari pihak keluarga *tri wangsa*. Kasus agak berbeda dialami oleh Anak Agung Sagung Mirah dengan Wayan Jirna dalam cerpen “*Bohong*” karya Aryantha Soethama, mereka berdua mendapatkan restu namun masih diwajibkan melakukan perkawinan *ngerorod* (kawin lari) oleh pihak keluarga puri karena Wayan Jirna berasal dari keturunan *jaba wangsa*. Sebagai laki-laki *jaba wangsa* I Wayan Jirna tidak berhak datang ke puri melakukan proses *memadik* (meminang) Sagung Mirah, mereka diharuskan melakukan perkawinan *ngerorod* (kawin lari). Menurut tradisi perkawinan jenis *memadik* hanya berhak dilakukan oleh mereka yang *pepadan* (memiliki kesetaraan derajat). Secara sosiologis, perkawinan *ngerorod* antara Mirah dan Wayan Jirna ini sengaja direkayasa oleh pihak keluarga puri agar aib perkawinan tersebut tidak sampai di telinga kerabat puri lainnya. Perkawinan antarkasta dipandang sebagai suatu tindakan *tulah* (tidak beretika) atau *durwaka* (durhaka) yang dapat menurunkan derajat kebangsawanan keluarga sehingga harus dirahasiakan dan dilaksanakan secara diam-diam agar kehormatan keluarga puri tidak tercemar. Sedangkan secara politis, perkawinan *ngerorod* merupakan representasi arogansi tokoh ayah dalam mempertahankan status *quo* sebagai keluarga golongan bangsawan.

“Bukan masalah pelik ketika Sagung Mirah, putri sulung Agung Bargawa kawin dengan Wayan Jirna. Warga puri disunting oleh bukan berdarah bangsawan sekarang sudah lumrah. Wayan sendiri mau diterima baik oleh keluarga puri dan pernikahan mereka direstui. Tapi keluarga Wayan dilarang datang meminang,

mereka harus kawin lari. Pihak uri akan berpura-pura tak tahu menahu rencana pernikahan itu” (*Bohong*: 87).

Puncak permasalahan mekniasme perkawinan *ngerorod* muncul ketika pihak puri memberikan persyaratan harus melakukan ritual *pattiwangi*. Pihak laki-laki menolak pelaksanaan ritual *pattiwangi* tersebut karena merupakan simbol pelecehan terhadap derajat pihak *purusa*. Terdapat sedikit perbedaan perspektif antara Oka Rusmini dengan Aryantha Soethama dalam menanggapi kasus upacara *pattiwangi* bagi pelaku perkawinan *nyerod*. Jika dalam novel *Tarian Bumi*, Oka Rusmini berpandangan bahwa ritual *pattiwangi* merupakan bentuk pelecehan secara sosiopsikologis terhadap personal Ida Ayu Telaga, namun menurut Gde Aryantha Soethama ritual *pattiwangi* adalah simbol pelecehan bagi pihak *purusa*. Meskipun terdapat sedikit perbedaan perspektif tentang persoalan ritual *pattiwangi* namun dapat disimpulkan bahwa antara Oka Rusmini dengan Gde Aryantha Soethama bersekapat *pattiwangi* merupakan sebuah ritual yang memiliki simbol pelecehan, baik bagi si perempuan maupun pihak keluarga *purusa*.

“Tak banyak? Besar, justru besar sekali maknanya. Ini menyangkut kehormatan keluarga, ‘tangkis ayah. ‘Kita yang akan melengkapi upacara pernikahan anak kita dengan sesaji *pati wangi*. Sampai kapan pun tidak. Kita yang menentukan macam apa sesaji perkawinan Wayan. Bukan orang lain. Bukan puri,’ ujar Ayah sengit” (*Bohong*: 88).

Perkawinan *nyerod* (turun kasta) juga dilakukan oleh Ida Ayu Kartika dengan seorang *jaba wangsa* yang bernama Darma dalam cerpen *Pergi dari Griya* karya Putu Fajar Arcana. Kartika dikisahkan melangsungkan perkawinan secara diam-diam (*ngerorod*) dengan Darma karena tidak mendapatkan persetujuan dari keluarga Kartika. Tokoh Ayah memiliki keteguhan prinsip dan fanatisme yang kuat terhadap

identitas perkastaan. Atas tindakan Kartika melakukan kawin lari dengan Darma, Kartika dibuang dari komunitas *griya* dan tidak lagi dianggap memiliki garis keturunan *Wangsa Brahmana* oleh sang ayah. Tindakan laki-laki *jaba wangsa* yang berani menikahi perempuan *tri wangsa* mendapatkan bentuk pelecehan dan stigma negatif di mata masyarakat golongan *tri wangsa* dengan penyebutan istilah “*Alangkahin karang hulu*” dan “*Asu mundung*.” *Alangkahin karang hulu* secara etimologi memiliki makna melangkahi kepala raja sedangkan *Asu Mundung* secara harfiah dapat dimaknai sebagai “anjing pencuri”. Perilaku laki-laki *jaba wangsa* yang mengawini perempuan *Tri Wangsa* diasumsikan sebagai seekor “anjing” yang tidak memiliki etika. Stigma negatif ini bertahan selama bertahun-tahun di Bali hingga muncul keputusan penghapusan Paswara oleh DPRD Bali yang dianggap cacat hukum dan tendesius untuk kepentingan golongan tertentu.

“Kartika sendiri sudah paham akan resiko. Seluruh keluarga, bahkan kedua orang tuanya, pasti tidak akan mengakuinya lagi sebagai anak. Memutuskan untuk kawin dengan seorang yang berkasta lebih rendah, seperti Made Darma Sutta, menurut anggapan ayahnya berarti keluar dari urutan-urutan keluarga kaum *Brahmana*” (*Pergi dari Griya*: 128).

Secara yuridis formal aturan Paswara Bali telah dicabut atau dihapuskan melalui Keputusan DPRD Bali Nomor 11 Tahun 1951, namun aturan ini masih membekas secara sosiologis sehingga pola pikir feodal masih bertahan di benak sebagian masyarakat Bali (Sadnyini, 2016). Praktik-praktik hukum larangan perkawinan *nyerod* yang tertuang di dalam paswara masih berjalan. Masih banyak golongan *tri wangsa* yang tidak ikhlas dan tidak menerima perkawinan *nyerod* sehingga dalam dinamikanya menimbulkan permasalahan ketika pelaku perkawinan *nyerod* berpisah (karena cerai atau meninggal) dengan pasangannya masing-masing. Kedudukan perempuan yang lemah dalam

konteks perkawinan *nyerod* dialami langsung oleh tokoh Kartika ketika suaminya meninggal dunia saat usia perkawinan mereka masih seumur jagung. Kartika membayangkan kehidupannya akan *ngumbang* (terombang-ambing) selepas kematian suaminya, terlebih lagi sang ayah tidak pernah menyetujui perkawinan antarwangsa yang sudah ia lakukan dengan Wayan Jirna.

“Jangan pergi, Dar...! Tiba-tiba Kartika berlari kea rah laut. Ia tak mepedulikan kain dan kebayaanya basah dipukul ombak. Kerlap-kerlip layar perahu seperti lambaian-lambaian yang memanggil. Kartika itulah untuk pertama kalinya Kartika merasa tidak punya pegangan lagi untuk hidup. Terombang-ambing dalam ketegangan antara tetap melawan orang tua sendiri atau bertahan di rumah mertua tanpa suami telah membuatnya jadi sebongkah kepala” (*Pergi dari Puri*: 130).

Di tengah masyarakat yang masih berpikiran konservatif menyoal perkawinan antarwangsa, Putu Fajar Arcana merepresentasikan tokoh mertua lelaki Kartika sebagai figur yang berpikiran rasional dan demokratis. Niatan tokoh mertua lelaki yang akan mengangkat Kartika sebagai anak mencerminkan pengamalan nilai-nilai keadilan, persamaan, dan kesederajatan. Tindakan tokoh mertua lelaki dengan mengangkat Kartika sebagai anak dapat dimaknai sebuah upaya penyelamatan kepada Kartika agar tidak mendapatkan status *ngumbang* (terombang-ambing) yang ditakuti oleh setiap perempuan *tri wangsa* pelaku perkawinan *nyerod*. Tokoh ayah dapat dipersonifikasikan sebagai *oase* di gurun pasir yang tandus dan menjadi penyelamat bagi keputusan yang dialami Kartika selepas suaminya meninggal dunia.

Perkawinan Nyentana

Adat masyarakat di Bali menganut sistem patrilineal yang mengenal istilah *purusa* dan *pradana*. Laki-laki dikenal dengan istilah *purusa* bertugas menjalankan

kewajiban-kewajiban yang diwariskan leluhur, sedangkan perempuan dikatakan selaku *pradana*. Namun, posisi sebaliknya dijumpai dalam jenis perkawinan *nyentana* atau *nyeburin*. Dalam konteks perkawinan *nyentana*, pihak laki-laki dipinang oleh pihak perempuan. Perempuan bertindak sebagai pihak *purusa* dan laki-laki berstatus sebagai *pradana*. Kasus perkawinan ini lazimnya dilakukan oleh pihak keluarga yang tidak memiliki *sentana* atau garis keturunan laki-laki sebagai penurus *sesana* (kewajiban) keluarga perempuan. Dalam novel *Tarian Bumi*, perkawinan *nyentana* ini dilakukan tokoh Ida Bagus Tugur, ia dapat dipandang sebagai korban karena melepas hak dan kewajibannya di komunitas asal sebagai *Purusa* untuk masuk di komunitas perempuan dan menjadi pihak *Pradana*. Ida Bagus Tugur menyandang predikat maskulinitas dan feminitas yang dualistik terhadap sistem perkawinan *nyentana* ini. Sebagai laki-laki yang *nyentana*, di satu sisi Ida Bagus Tugur harus menjalankan kewajibannya sebagai penerus tanggung jawab keluarga pihak perempuan atau berperan sebagai *Purusa*, namun di sisi lain ia juga mengambil alih peranan sebagai *Pradana* dan harus tunduk terhadap keputusan istrinya.

”Terwujudnya impian itu telah membuat Ida Bagus Tugur merasa baru memiliki kekuasaan yang sesungguhnya. Laki-laki itu lupa, dia punya seorang anak laki-laki. Dia juga lupa telah beristri. Dia lupa bahwa pernah *nyentanain*” (*Tarian Bumi*: 15).

Predikat Ida Bagus Tugur yang dualistik dalam sistem perkawinan *nyentana* menyebabkan kebebasannya sebagai laki-laki diatur oleh tradisi pihak perempuan. Setiap keputusan yang diambil harus mendapatkan persetujuan dari pihak perempuan sehingga ia merasa mendapatkan kekangan baik secara sosial maupun kultural. Di Bali pelaku *nyentana* mendapatkan pelabelan negatif dan rendahan yang disebut dengan istilah *paid bangkung*. Secara etimologi istilah *paid bangkung* memiliki pengertian “ditarik babi

betina.” Istilah negatif *paid bangkung* ini adalah bentuk ejekan dan pelecehan yang dibuat oleh orang Bali sendiri bagi para laki-laki Bali yang berada di bawah kendali perempuan.

Perkawinan jenis *nyentana* juga dilakukan oleh Wardani di dalam cerpen yang berjudul “*Pernikahan Wardani*” karya Putu Fajar Arcana. Wardani mendapatkan paksaan dari orang tuanya untuk menikahi laki-laki bernama Ketut Berartha dengan melangsungkan jenis perkawinan *nyentana*. Dalil yang membuat orang tua Wardani memaksanya menikah dengan Berartha adalah untuk mendapatkan *sentana* (ahli waris) yang kelak dapat meneruskan *swadharma* (kewajiban) keluarga secara adat. Dalam kasus perkawinan ini, Wardani menjadi pihak *purusa* dan melakukan proses peminangan kepada Ketut Berartha yang berperan sebagai pihak *pradana*. Sebagai seorang perempuan Wardani dikisahkan tidak kuasa melawan kehendak ayahnya untuk mencari *sentana* meskipun dengan konsekuensi merelakan hubungan cintanya kadas dengan laki-laki yang bernama Kurnia. Sistem patriarki telah membuat hidup Wardani penuh dengan problematika yang mengiris batin keperempuanannya.

“Sebagai perempuan Bali yang tak lagi punya saudara, apalah kekuatanku untuk melawan kehendak orang tua. Aku tak cukup berani memberontak. Karena itu.....,” Wardani tersedak. Ia menunduk terdiam. Aku sudah bisa menduga ke mana arah pembicaraannya” (*Pernikahan Wardani*: 145).

Perspektif agak berbeda dapat ditangkap dalam novel *Tarian Bumi* karya Oka Rusmini dengan cerpen *Pernikahan Wardani* karya Fajar Arcana. Menurut Oka Rusmini perkawinan *nyentana* telah membelenggu *power* seorang Ida Bagus Tugur karena secara adat memerankan *sesana* (tanggung jawab) yang bersifat dualistik di rumah pihak *pradana*. Namun, menurut Putu Fajar Arcana pihak yang paling dirugikan dalam sistem perkawinan *nyentana* adalah si

perempuan itu sendiri. Wardani diceritakan berada pada posisi subordinat dalam sistem *patrilineal* yang memberikan peluang bagi laki-laki untuk bertindak sebagai *agresor* sehingga banyak menguntungkan Ketut Beratha termasuk menghabiskan warisan leluhur milik keluarga Wardani.

Hukum Pewarisan Adat Bali dalam Karya Sastra Kultural

Dalam konteks pewarisan, anak laki-laki sebagai pihak *purusa* mendapatkan keistimewaan penuh dengan perolehan bagian warisan peninggalan keluarga yang dominan dibandingkan dengan anak perempuan. Seorang anak perempuan yang telah meninggalkan rumah keluarga karena melangsungkan perkawinan (*ninggal kedaton*) tidak berhak atas warisan peninggalan keluarga. Kenyataan seperti itu harus diterima dengan legawa oleh Luh Sadri sebagai seorang perempuan yang tumbuh dan hidup di lingkungan tradisi. Penaklukan perempuan ke dalam ideologi tradisi patriarki sangat tampak pada aturan pembagian hak waris yang tidak memihak Luh Sadri sebagai anak perempuan. Meski Luh Sadri sudah berpeluh-peluh berkerja keras dan menjalankan kewajiban keperempuanannya membantu keberlangsungan kehidupan keluarga tetap saja di mata tradisi Luh Sadri tidak memiliki kekuatan hak atas warisan karena hak-hak itu sepenuhnya jatuh di tangan kakaknya, I Wayan Sasmita. Kedekatan psikologis antara Luh Gumbreg dan Luh Sadri (antara ibu dan anak) tidak memiliki daya apa pun untuk merubah realitas bahwa Luh Sadri tetap tidak memiliki hak atas warisan keluarga. Anak perempuan seakan tidak mendapatkan pembelaan kultural dari sang ibu di tengah dominasi hegemoni sistem patriarki. Oka Rusmini melalui *Tarian Bumi* mempresentasikan bahwa tradisi memang benar-benar tidak dapat diajak kompromi dan melalui hegemoninya telah mengebiri hak-hak keperempuanan Luh Sadri dalam konteks urusan pewarisan.

“Menurut Adat Bali, perempuan memang tidak memiliki hak waris. Kalau Sadri tidak kawin, dia memang punya hak lebih tinggi dari Telaga, iparnya. Tetapi sekarang Sadri sudah kawin. Otomatis hak itu menjadi milik Telaga” (*Tarian Bumi*, 158-160).

Secara hak waris Luh Sadri memang kalah dibandingkan dengan I Wayan Sasmita sebagai pihak *purusa*. Luh Gumbreg menyadari betul status Luh Sadri yang lemah di mata tradisi, namun naluri keibuan Luh Gumbreg terketuk dengan mencoba untuk bersikap tidak kaku dan lebih kompromistis kepada keadaan anak perempuannya. Luh Gumbreg ingin mengakhiri polemik pembagian hak waris yang melibatkan dirinya dengan anak perempuannya. Luh Gumbreg dengan berbesar hati akan memberikan Luh Sadri jiwa dana (bekal kekayaan) berupa sebidang tanah asalkan Luh Sadri mau mengajak suaminya memohon di hadapan Luh Gumbreg.

Hukum Kesepekan (Pengucilan) dalam Karya Sastra Kultural

Representasi hukum *kesepekan* (pengucilan) nampak begitu jelas terdapat dalam cerpen berjudul *Kuburan Wayan Tangu* karya Gde Aryantha Soethama. Melalui tokoh Wayan Tangu Gde Aryantha Soethama mendeskripsikan kekejaman dan ketidakadilan dari penerapan hukum *kesepekan* (pengucilan) yang didapatkan oleh seseorang warga desa adat. Hukum *kesepekan* secara harfiah memiliki pengertian hukuman/sanksi adat yang diterima oleh seseorang atau sekelompok warga adat yang melanggar *awig-awig* (norma) adat yang disepakati dengan cara pengucilan. Hukuman *kesepekan* (pengucilan) dapat diklasifikasikan menjadi beberapa jenis, yaitu pelarangan tinggal di wilayah desa adat, dilarang berkomunikasi, berinteraksi, atau bersosialisasi dengan warga adat lainnya, dan yang terestrem tidak diperkenankan menggunakan fasilitas kuburan bila kelak yang bersangkutan meninggal. Di dalam cerita, hukum *kesepekan* ini tidak berlaku surut, artinya ketetapan

hukum ini masih berlaku meskipun Wayan Tangu sudah meninggal sehingga jenazahnya tidak diperkenankan dikuburkan ataupun dibakar di pemakaman wilayah desa adat.

“Jadi....jazad suami hamba tetap tak boleh dikubur?”

“Saya tak berhak menjawab pertanyaanmu. Kepada tokoh-tokoh adat semestinya engkau memohon ampun dan kebijaksanaan, karena merekalah yang membuat semua aturan ini” (*Kubur Wayan Tangu*: 80).

Implementasi hukum *kesepekan* (pengucilan) sejatinya sangat rentan terkontaminasi politik kepentingan yang cenderung tendesius untuk menguntungkan golongan tertentu. Selain itu, sentimenisme dan egoisme pribadi juga kerap menjadi pemicu lahirnya keputusan hukum *kesepekan* (pengucilan). Seperti dalam cerpen *Kubur Wayan Tangu*, penjatuhan hukuman *kesepekan* kepada Wayan Tangu disebabkan oleh permasalahan sengketa lahan yang melibatkan warga desa dengan Wayan Tangu. Wayan Tangu sebagai pemilih sah lahan tegalan dinyatakan menang sengketa melawan desa adat oleh pengadilan. Di sinilah letak permasalahan sesungguhnya ketika desa adat merasa dipermalukan dan ditelanjangi oleh warganya sendiri sehingga semakin kuatlah Kepala Desa menebar kebencian dan dengki kepada Wayan Tangu. Kemudian jadilah Wayan Tangu berserta keluarga sebagai sosok terhakimi dan berstatus terdakwa di mata masyarakat adat karena alasan-alasan yang sesungguhnya sarat kepentingan praktis.

“Kepiluan mulai merayapi hati Luh Sasih. Ia benar-benar merasakan betapa mencekiknya sepi terasing. Kesepian itu kian mencekamnya ketika pengadilan memutuskan Wayan Tangu berhak atas tegalan itu” (*Kubur Wayan Tangu*: 83).

Hukum *kesepekan* (pengucilan) kepada sesama warga adat sesungguhnya sangat ekstrem dan kejam, hukuman tersebut

berbanding terbalik dengan penegakan nilai-nilai HAM di masyarakat. Gde Aryantha Soethama menyetujui bahwa hukum *kesepekan* adalah sebuah hukuman yang kejam bahkan di dalam cerita dengan tegas ia menyatakan bahwa seekor kera pun tidak membiarkan mayat sekawanannya tergeletak begitu saja. Pernyataan tersebut dapat dimaknai sebagai sebuah *satire* yang menyinggung kekejaman manusia terhadap sesamanya di saat kera memiliki nurani dan rasa empati yang sangat tinggi terhadap kawanannya.

“Sasih justru merasakan nasib suaminya benar-benar seperti jasad seekor kera. Ia beberapa kali mendengar cerita orang-orang sekampung, kalau kera yang mati di hutan wisata Sangeh tak dibiarkan tergeletak begitu saja, tapi dikubur oleh teman-temannya sesama kera” (*Kubur Wayan Tangu*: 85).

Tidak jauh berbeda dengan permasalahan hukum *kesepekan* yang dibahas dalam *Kuburan Wayan Tangu*, cerpen karya Fajar Arcana yang berjudul *Rumah Makam* juga menggambarkan bahwa hukum *kesepekan* sebagai hukum yang rentan ditunggangi kepentingan praktis dan sentimenisme pribadi. Agak sedikit kompleks permasalahan yang diuraikan Putu Fajar Arcana tentang akar lahirnya ketetapan hukum *kesepekan* (pengucilan) yang dijatuhkan kepada I Raneh. Jika dalam cerpen *Kuburan Wayan Tangu* akar permasalahan yang menyebabkan lahirnya hukum *kesepekan* bagi Wayan Tangu adalah tentang sengketa lahan tegalan dengan warga adat, namun di dalam cerpen *Rumah Makam* tokoh I Raneh dijatuhi hukuman *kesepekan* karena beberapa hal mulai dari perbedaan pandangan politik, perdebatan/konflik personal dengan *kelihan adat*, hingga sentimenisme personal karena keseluruhan anak I Raneh termasuk Susila merantau ke luar Banjar dan dianggap tidak menjalankan kewajiban selaku warga adat.

“Bagaimana ini bisa terjadi? Adat dibikin begitu kaku, bahkan digunakan untuk menghantam orang-orang yang tidak disukai. Ini hanya dendam pribadi. Apa yang pantas dicemburui dari keluargaku?” (*Rumah Makam*: 4).

Penyelesaian konflik yang dipilih oleh Gde Aryantha Soethama dan Putu Fajar Arcana di dalam cerpen mereka masing-masing menimbulkan permasalahan baru. Hal itu direpresentasikan melalui tokoh Sasih maupun Susila yang sama-sama memilih untuk menguburkan jazad Wayan Tanggung dan I Raneh di dalam area pekarangan rumah mereka masing-masing. Tindakan yang diambil oleh tokoh Sasih dan Susila dapat dimaknai sebagai sebuah bentuk resistensi yang lahir dari keputusan karena tidak kunjung menemukan kata rekonsiliasi dengan warga desa adat.

Representasi hukum *kesepekan* juga terdapat dalam novel *Incest* karya I Wayan Artika. Novel ini bercerita tentang sanksi *kesepekaan* (pengucilan) yang harus diterima oleh sepasang suami istri bernama I Nyoman Sika dan Ketut Artini selama empat puluh dua hari di perbatasan desa karena melahirkan sepasang bayi *kembar buncing*. Menurut tradisi yang diyakini sebagian masyarakat Jelungkup kelahiran bayi *kembar buncing* dikatakan aib apabila lahir di keluarga *jaba*. Secara sosio-historis, fenomena kasus adat yang menimpa keluarga I Nyoman Sika berakar dari kepercayaan lama tentang *manak salah* yang diwariskan secara geneologis pada masyarakat Bali. Bayi kembar buncing dianggap sebagai *manak salah* bila terlahir dari golongan masyarakat *jaba wangsa* dikatakan akan mendatangkan bencana bagi desa. Konsep dan ketentuan sanksi adat bagi golongan keluarga *jaba* yang melahirkan bayi kembar buncing (*manak salah*) diatur dalam lontar *Dewa Tatwa* yang dirancang dan dibuat oleh raja sendiri pada masanya.

Sanksi adat *kesepekan* yang diberikan warga Jelungkup kepada keluarga I Nyoman Sika dan Ketut Artini atas kelahiran sepasang bayi *kembar buncing* telah melemahkan

wibawa adat itu sendiri. Rasionalisme yang menjadi dasar-dasar normatif penegakan hukum tidak dijadikan sebagai parameter pemberian sanksi adat terhadap keluarga I Nyoman Sika. Selain itu, pertimbangan dari persepektif nilai-nilai humanis juga dikesampingkan warga Jelungkup sebagai bentuk kewajiban dan kepatuhan terhadap adat. Sanksi *kesepekan* kepada keluarga Nyoman Sika yang hanya didasari atas kepercayaan terhadap mitos masa lalu yang terkesan klise dan tidak dapat dikaji kebenaran logisnya adalah bentuk kegagalan adat memberikan perlindungan kepada warganya terhadap tindakan-tindakan diskriminatif.

‘Warga Desa Adat Jelungkup, untuk kelahiran buncing di keluarga Nyoman Sika, adat kembali mesti dijalankan. Sehabis makan pagi, silahkan pergi ke Langking Langkau, bekerja untuk membuatkan gubuk. Selama empat puluh dua hari, kita akan mengasingkan sepasang bayi buncing itu.’ Dingin dan ketus. Namun kharismatik” (*Incest*: 51).

Hukum Upacara Malik Sumpah dalam Karya Sastra Kultural

Dalam *Incest* karya Wayan Artika, dikisahkan tokoh keluarga I Nyoman Sika dan Ketut Artini tidak hanya mendapat hukum adat *kesepekan* (pengucilan) mereka juga mendapatkan hukuman melaksanakan upacara *malik sumpah*. Upacara *malik sumpah* bagi masyarakat Bali memiliki pengertian sebagai upacara yang bertujuan menyucikan *bhuana agung* (alam semesta/ desa) dan *bhuana alit* (diri sendiri/ masyarakat) agar terhindar dari bencana baik *niskala* maupun *sekala*. Sanksi *malik sumpah* memiliki beban materiil dan psikologis yang amat berat. Nyoman Sika dikisahkan tetap bungkam dan tidak memberikan sedikit pun pembelaan diri atas hukuman yang dijatuhkan kepadanya. Kebisuan keluarga Nyoman Sika terhadap sanksi yang dijatuhkan kepada mereka adalah bentuk ketidakberdayaan seseorang terhadap hegemoni adat.

“Mendengar awal penjelasan Jero Mangku Utama, orang-orang yang hadir semuanya berdebar-debar membayangkan berapa ekor babi, ayam, dan itik yang harus mereka keluarkan untuk upacara *malik sumpah*. Hal ini adalah ketentuan adat juga dan bagian lain hukum untuk keluarga Jelungkap yang melahirkan anak *kembar buncing*” (*Incest*: 74).

Artika menyoroti upacara *malik sumpah* yang dijatuhkan oleh tokoh lima *pemangku* (pendeta) adat kepada keluarga Nyoman Sika atas kelahiran bayi *kembar buncing* adalah bentuk kesalahan dari penegakan hukum adat di Jelungkap. Tokoh lima *pemangku* (pendeta) direpresentasikan sebagai simbol ideologi masa lalu yang otoriter dalam menegakkan *kuna dresta* (tradisi lama) di desa Jelungkap tanpa celah kompromis. Melalui tokoh lima pemangku desa, Artika mencoba memberikan pandangannya tentang kecenderungan konstruksi berpikir golongan tua dalam mengambil keputusan ketika dihadapkan pada suatu kasus adat. Konsep pasang badan *pemangku* dalam mempertahankan *kuna dresta* tanpa memperhatikan konteks ‘kekinian’ dalam pemberian sanksi adat kepada bayi *kembar buncing* adalah representasi penghambatan akses reformasi tradisi yang bersifat diskriminatif.

“Kelima orang pemangku desa itu adalah orang-orang yang menghamba kepada masa lalu dan adalah tentara-tentara adat Jelungkap, walaupun sebenarnya mereka selalu tampil dengan lengan-lengan otot yang keriput (karena usia tua). Sebaliknya, kepatuhan terhadap masa lalu yang terus dibangun dan dihidupkan menyebabkan para pemangku itu dihormati dan dipatuhi cara atau jalan bagi orang-orang Jelungkap untuk menjadi bagian masa silam dan bangga kepada Jelungkap. Dengan cara ini ada lembaga yang diam, bagaimana Jelungkap sesungguhnya tidak mau dibawa ke masa kini” (*Incest*: 75).

Melalui kebisuan lembaga adat di Jelungkap justru telah mendukung terciptanya kekakuan adat oleh golongan tua padahal

lembaga adat mempunyai fungsi sebagai pelindung dan pengayom masyarakat. Secara konseptual, konstruksi berpikir dalam melakukan interpretasi terhadap hukum adat harus dibangun berdasarkan atas *wiweka* (pengetahuan atau penalaran logis) bukan atas dasar sentimenisme, egosentrisme, ataupun fanatisme sehingga dalam implementasinya dapat memberikan persepsi keadilan di masyarakat adat.

PENUTUP

Pengaruh sistem stratifikasi sosial melahirkan beberapa jenis perkawinan adat di Bali, seperti perkawinan *menek wangsa*/ naik wangsa (anuloma), perkawinan *nyerod* (pratiloma). Ada juga jenis perkawinan *nyentana* terlahir dari sistem garis keturunan patrilineal yang dianut masyarakat Bali. Dalam konteks pewarisan, anak laki-laki sebagai pihak *purusa* yang memiliki kewajiban penerus keberlangsungan keluarga mendapatkan keistimewaan penuh dengan perolehan bagian warisan peninggalan keluarga yang dominan dibandingkan dengan anak perempuan. Seorang anak perempuan yang telah meninggalkan rumah keluarga karena melangsungkan perkawinan (*ninggal kedaton*) tidak berhak atas warisan peninggalan keluarga. Hukum *kesepekan* (pengucilan) sejatinya sangat rentan terkontaminasi politik kepentingan yang cenderung tendesius untuk menguntungkan golongan tertentu. Sentimenisme juga kerap menjadi pemicu lahirnya keputusan hukum *kesepekan* (pengucilan). Seperti dalam cerpen *Kubur Wayan Tanggu*, penjatuhan hukuman *kesepekan* kepada Wayan Tanggu disebabkan oleh permasalahan sengketa lahan yang melibatkan warga desa dengan Wayan Tanggu.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penelitian ini didanai oleh kemenristekdikti melalui hibah penelitian dosen pemula tahun anggaran 2019, dengan ini kami menyampaikan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada pihak

kemenristekdikti. Terima kasih juga kami sampaikan kepada semua pihak, terutama kepada anggota peneliti yang telah memberikan sumbangan konseptual yang edukatif sehingga hasil penelitian ini dapat terwujud.

DAFTAR PUSTAKA

- Arcana, Putu Fajar. 2003. *Bunga Jepun*. Jakarta: Kompas.
- Artawan, I Gde. 2010. Potret dan Perjuangan Kultural Wanita Bali dalam Novel-Novel Panji Tisna, Putu Wijaya, dan Oka Rusmini. *Disertasi*. Denpasar: Udayana.
- Artika, I Wayan. 2008. *Incest*. Yogyakarta: Penerbit Pinus.
- Damono, Sapardi Djoko. 1984. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Dwipayana, I Kadek Adhi. 2017. *Resistensi Perempuan Terhadap Hegemoni Patriarki dalam Kultur Masyarakat Bali pada Novel-novel Oka Rusmini*. Artikel dalam *Stilistika Thn. VI*, Volume 10, Mei 2017. ISSN 2621-3338.
- Dwipayana, I Kadek Adhi dan Gde Sidi Artajaya. 2018. *Hegemoni Hukum Adat Bali dalam Karya Sastra Berlatar Sosiokultural Bali*. Artikel dalam *Jurnal Kajian Bali*, Volume 08, Nomor 02, Oktober 2018. ISSN 2580-0698.
- Oka, Rusmini. 2007. *Tarian Bumi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Putra, IN. Darma. 2008. *Bali dalam Kuasa Politik*. Denpasar: Arti Foundation.
- Sadnyini, Ida Ayu. 2016. *Sanksi Perkawinan Terlarang di Bali Dulu dan Kini*. Denpasar: Udayana University Press.
- Soethama, Gde Aryantha. 2006. *Mandi Api*. Jakarta: Kompas
- Sujaya, I Made. 2014. *Wacana Pengucilan Sosial dalam Cerpen "Kuburan Wayan Tunggu" Karya Gde Aryantha Soethama*. Artikel. Dalam *Stilistika Thn. III* Volume 5, November 2014.
- Swingewood, Alan dan Diana Lawrenson. 1972. *The Sociology of Literature*. London: Paladin.
- Wellek, Rene & Austin Warren. 1977. *Theory of Literature*. Terjemahan Melani Budianta. 2014. Teori Kesusastraan. Jakarta: Pustaka Utama.
- Windia, Wayan. 2015. *Hukum Adat Bali: Aneka Kasus dan Penyelesaiannya*. Gianyar: Dinas Kabupaten Gianyar bekerjasama dengan Udayana University Press, "Bali Shanti" Pusat Pelayanan dan Budaya Bali, dan Puslit Hukum Adat.